

Tilburg University

## Kan de filosofie het leven denken? F. H. Jacobi over denken en leven

Jonkers, P.H.A.I.

*Published in:*  
Tijdschrift voor Filosofie

*Publication date:*  
2002

*Document Version*  
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

*Citation for published version (APA):*

Jonkers, P. H. A. I. (2002). Kan de filosofie het leven denken? F. H. Jacobi over denken en leven. *Tijdschrift voor Filosofie*, 64, 635-668.

### General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

## KAN DE FILOSOFIE HET LEVEN DENKEN? F.H. JACOBI OVER HET STATUUT VAN DE FILOSOFIE

door Peter JONKERS (Utrecht)

### 1. INLEIDING

Is de filosofie in staat om het leven in zijn oneindige rijkdom en diversiteit te denken of reduceert zij het onvermijdelijk tot iets dat is aangepast aan de armoede en eenvormigheid van haar begrippen? Deze vraag raakt uiteraard het wezen en doel van de filosofie als rationale reflectie: heeft zij wel tot taak om het leven zo levensnabij mogelijk te beschrijven en, zo ja, is het reflexieve denken daarvoor eigenlijk wel geschikt? Of moet zij juist andere manieren van denken en schrijven beproeven, die meer vertellend of poëtisch van aard zijn en nauwer aansluiten bij de geleefde ervaring? Brengen deze de mens niet veel nauwer in contact met de diepte en rijkdom van het werkelijke leven dan de koele ratio? Voor de Duitse filosofie aan het einde van de 18de en het begin van de 19de eeuw waren deze vragen erg actueel; zij probeerde via die insteek haar houding tegenover het mechanisme en rationalisme van de Verlichting te bepalen.<sup>1</sup> Ter illu-

Peter JONKERS (1954) is hoogleraar wijsbegeerte aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht.

<sup>1</sup> Voor een overzicht van deze problematiek vgl. U. DIENST/K. ROTH, *Leben*. In: *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Band 5, 71-78 en G. FEUG, *Lebensphilosophie*. In: *Idem*, p. 135-140.

stratie van de uiteenlopende standpunten over de verhouding tussen filosofie en leven zijn de opvattingen van Fichte en Hegel tekenend. In een tekst uit 1799 stelt Fichte het standpunt van het leven tegenover dat van de (transcendentiaal)filosofie: "*Leven is eigenlijk niet-filosofieren; filosofieren is eigenlijk niet-leven*; ik ken geen treffender bepaling van beide begrippen dan deze."<sup>2</sup> Hegel daarentegen plaatst in een geschrift uit 1801 filosofie en het leven juist in elkaars verlengde: de filosofie heeft tot taak om de eenheid van het leven te herstellen op het moment dat de tegenstellingen hun levende betrekking verloren hebben. Ook al is de tegenstelling één factor van het leven, toch is het de enige taak van de filosofie om de vastgeworpen tegenstellingen op te heffen en de totaliteit en haar hoogste levendigheid te herstellen.<sup>3</sup> "De ware nood aan filosofie loopt op niets anders uit dan van haar en door haar te leren leven."<sup>4</sup>

Ook voor Jacobi speelt deze kwestie een belangrijke rol. In zijn werk komt de vraag wat het levende leven eigenlijk is regelmatig en in verschillende contexten aan de orde. Maar bovenal is deze vraag een goede invalshoek om zijn problematiek van de 'kritiek van en op de rede' te analyseren, waarmee hij een fundamentele bijdrage heeft geleverd aan de filosofie van zijn tijd, met name aan de ontwikkeling van het Duitse idealisme. Het gaat hem daarbij niet om een kentheoretische problematiek, maar om de veel bredere vraag naar de legitimiteit van een 'alleen-filosofie' in confrontatie met zijn eigen onfilosofie.<sup>5</sup> Is een wetenschappelijke filosofie, die gekenmerkt wordt door een lineair, analyserend of construerend denken, in staat om de vraag naar het leven in zijn onbevattelijke veelvuldigheid adequaat te stellen en te beantwoorden? Ter illustratie van het gewicht van deze vraag is een jeugdervaring relevant, waaruit Jacobi's existentiële angst voor de wonden die het denken in het leven kan slaan duidelijk naar voren komt. In zijn *Spinozabrieven* vertelt hij hierover als volgt: "Toen ik

<sup>2</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Sämtliche Werke*, Band 5, p. 343. Het is van belang om hierbij op te merken dat Fichte in zijn latere filosofie een wetenschapsleer concipieert die de enig mogelijke levensleer wil zijn; vgl. J.G. Fichte, *Sämtliche Werke*, Band 8, p. 371.

<sup>3</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, Hamburg, 1968 a.v., Band 4, p. 12-13.

<sup>4</sup> G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 5, p. 261.

<sup>5</sup> Birgit Sandkaulen, *Grund und Ursache. Die Vernunftskritik Jacobi*, München, 2000, p. 60.

een jaar of acht, negen oud was, bracht mijn kinderlijke diepzinnigheid me tot bepaalde eigenaardige meningen (ik weet niet hoe ik ze anders zou moeten noemen), die me tot op de dag van vandaag zijn bijgebleven."<sup>6</sup> Nadenkend over 'de dingen van een andere wereld' komt hij tot de voorstelling van een eendeloos voortbestaan. Dit denkbeeld grijpt hem hevig aan en brengt hem in een toestand van onuitspreklijke verwijfeling. "De gedachte van de vernietiging, die voor mij altijd iets afschuwelijks was geweest, werd nu nog erger; maar ik kon evenmin het vooruitzicht van een *eeuwigdurend voortbestaan* verdragen" (*GA I, I*, p. 216). Deze ervaring illustreert zowel de macht als de onmacht van de filosofie om het bestaan te denken. Terwijl de gelovige de vraag naar het eeuwige leven overlaat aan God en vertrouwt op diens wijsheid, probeert Jacobi in zijn kinderlijke diepzinnigheid dit probleem zuiver filosofisch op te lossen, "los van alle religieuze begrippen". Deze poging is echter tot mislukken gedoemd: als de werkwijze en de begrippen van het denken tot enige maatstaf worden verheven, komt de mens voor een dilemma te staan, dat even onafwendbaar als onverdraaglijk is. Omdat het denken gebonden is aan zijn eigen wetmatigheden (i.c. het principe van uitgesloten derde), is het dilemma van een eeuwigdurend voortbestaan of de vernietiging van het bestaan rationeel gezien onontkoombaar. Het hart van de mens kan wel iets anders willen, maar dat is rationeel gezien uitgesloten. Als gevolg van deze redeneringen wordt de mens in een toestand van volledige verwijfeling gebracht. Dat is de macht van het denken over de mens. "Het zal toch altijd merkwaardig blijven dat een puur speculatieve voorstelling, die door de mens zelf in zich is voortgebracht, op hem zelf zo'n verschrikkelijke uitwerking kan hebben" (*GA I, I*, p. 217). Maar deze ervaring toont tegelijk de onmacht van het denken. Uiteindelijk krijgt de onweerstaanbare drang om te leven immers de bovenhand: de mens keert zich af van dergelijke intellectuele voorstellingen en vermijdt om die nog bij zich op te

<sup>6</sup> Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*, Band 1: *Schriften zum Spinozastreit*, Gesamtausgabe herausgegeben von K. HAMMACHER und W. JÄSCHKE, Hamburg, 1998, p. 13. In het vervolg wordt naar dit werk in de hoofdstukken verwezen als (*GA I, I*, ...).

laten komen.<sup>7</sup> Is deze 'pragmatische neutralisering' van de ervaringen van de macht en onmacht van het denken het laatste wat Jacobi daarover te zeggen heeft en leidt deze houding niet onvermijdelijk tot "dweperij en een volledige onttroning van de rede"?<sup>8</sup>

Om deze vragen te kunnen beantwoorden wil ik in de eerste plaats het thema van het leven in Jacobi's filosofie onderzoeken. Hoe verhoudt zich dit thema tot de problematiek die in de literatuur doorgaans als de kern van zijn filosofie wordt beschouwd, zijn kritiek op het fatalisme als afzetterpunt voor een sprong in de vrijheid?<sup>9</sup> "Al [zijn] overtuigingen berusten [immers] op de ene overtuiging van de vrijheid van de mens."<sup>10</sup> Bijgevolg ligt de conclusie voor de hand dat de kwestie van het leven ondergeschikt is aan die van de vrijheid. Anderzijds neemt in zijn werk het thema van het leven een belangrijke plaats in; hij brengt deze problematiek regelmatig en in uiteenlopende contexten ter sprake, zoals ik in het vervolg zal laten zien. Bovendien is de kwestie van de kern van Jacobi's filosofie minder eenduidig dan hierboven gesuggereerd. Hij zegt expliciet dat de vraag naar het onderscheid tussen adjectieve en substantieve rede "werkelijk hun [d.w.z. van zijn geschriften] hele, ik zou willen zeggen, hun enige inhoud uitmaakt."<sup>11</sup> Dit onderscheid "moet, naar [zijn] oordeel, ten grondslag worden gelegd aan de leer over de vrijheid" (*W II*, p. 314). Zoals ik hieronder zal aantonen, geldt deze bewering ook voor de vraag of en hoe de filosofie het leven kan denken. Ik neem de problematiek van het leven dus als invalshoek om zicht te krijgen op de complexiteit van Jacobi's ant-

<sup>7</sup> Vgl. voor deze interpretatie: Susanna Kahlfeld, *Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie*, Würzburg, 2000, p. 14.

<sup>8</sup> Dat is het verwijt dat Kant aan Jacobi maakt in zijn reactie op de pantheïsmestijd. Vgl. Immanuel Kant, *Was heißt sich im Denken orientieren?* In: IDEM, *Werke in zehn Bänden. Herausgegeben von W. Weischedel*, Band 5: *Schriften zur Logik und Metaphysik*, Darmstadt, 1975, p. 268.

<sup>9</sup> Vgl. bijv. K. HOMANN, *Jacobis Philosophie der Freiheit*, Freiburg/München, 1973; S. KAHLEFELD, *Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie*, p. 45; en vooral B. SANDKAULEN, *Grund und Ursache*, p. 57 e.v.

<sup>10</sup> F. H. JACOBI, *Werke VI. Herausgegeben von F. Roth und F. Köppen*, Leipzig, 1815-1822 (Unveränderter Nachdruck, Darmstadt, 1976), p. 231. In het vervolg wordt naar deze uitgang verwijzen in de hoofdstuk als (W...).

<sup>11</sup> F. H. JACOBI, *Dritter Brief an Köppen*. Geciteerd in B. SANDKAULEN, *Grund und Ursache*, p. 66.

woord op de vraag naar het statuut van de filosofie.<sup>12</sup> Wanneer hij zegt dat hij het leven vanuit het leven zelf wil tonen (*W II*, p. 232), zegt hij niet alleen iets over een belangrijk aandachtspunt in zijn filosofie, maar spreekt hij zich ook uit over zijn wijze van filosoferen: hoe kan de filosofie het leven in zijn veelvuldigheid 'gewaarworden' zonder precies die onuitputtelijke rijkdom daarvan teniet te doen. Immers, als de filosofie samenvalt met rationaliseren, funderen en systematiseren, vernietigt zij juist datgene wat zij wil denken. Deze vraag intrigeerde ook sommigen van zijn tijdgenoten die zich wilden bevrijden uit het rationalistische keurslijf van het Verlichtingsdenken. In die zin "is Jacobi niet alleen een polemische commentator van het tijdsgebeuren geweest, maar ook het zowel slechte als inspirerende geweten van die tijd."<sup>13</sup> Ik zal in deze bijdrage echter de kwestie van de doorwerking van zijn denken in de idealistische filosofie buiten beschouwing laten, hoe interessant die problematiek ook is,<sup>14</sup> en me beperken tot het denken van Jacobi zelf. Binnen het bestek van dit artikel zal ik me vooral richten op een aantal sleutelteksten uit de periode tot 1799. Reden voor deze beperking in de tijd is, behalve het feit dat een analyse van deze problematiek in het volledige werk van Jacobi het kader van een artikel ver te buiten zou gaan, ook het punt dat de kern van zijn houding ten opzichte van het statuut van de filosofie reeds in de hier besproken teksten duidelijk naar voren komt.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Hier ligt mijns inziens ook het probleem van de overigens uitstekende studie van Sandkaulen. Doordat zij de zevende bijlage bij de Spinozabrieven als "het heimelijke hoofdwerk" van Jacobi bestempelt (vgl. B. SANDKAULEN, *Grund und Ursache*, p. 64 e.v.), interpreteert zij heel diens werk in het licht van de discussie over fatalisme versus vrijheid. Het thema van het leven vormt evenwel een andere belangrijke gedachtlijn in zijn werk en valt niet volledig samen met dat van de vrijheid.

<sup>13</sup> H.-J. GAWOL, *Von der Unmittelbarkeit des Seins zur Vermittlung der Substanz. Hegels ambivalentes Verhältnis zu Jacobi*, in: *Hegel-Studien*, 1998, p. 134.

<sup>14</sup> Enkele studies die uitdrukkelijk ingaan op de betekenis van Jacobi voor het speculatieve idealisme en met name Hegel: H. THOM, *Die Bedeutung der Spinozabriefe Jacobis für die Entwicklung der idealistischen Religionsphilosophie*, in: K. HAMMACHER, *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosophie und Literatur der Geisteszeit*, Frankfurt am Main, 1971, p. 35-81; V. RÖHLE, *Jacobi und Hegel. Zur Darstellung- und Mitteilungsprobleme einer Philosophie des Absoluten*, in: *Hegel-Studien*, 1989, p. 159-182; H.-J. GAWOL, *Von der Unmittelbarkeit des Seins zur Vermittlung der Substanz*, in: *Hegel-Studien*, 1998, p. 133-151; P. JONKERS, *The Importance of the Pantheism-Controversy for the Development of Hegel's Thinking*, in: *Hegel-Jahrbuch* (te verschijnen).

<sup>15</sup> In deze context moet opgemerkt worden dat het onderscheid tussen het vroegere en het latere werk van Jacobi veel minder scherp is dan traditioneel wordt aangenomen. Jacobi geeft weliswaar in een terug-

## 2. HET LEVEN ALS EEN VEELVULDIGHEID VAN LEVENDE WEZENS

Om Jacobi's opvatting van het leven op het spoor te komen moeten we beginnen bij zijn kritiek op de neiging van de Verlichting om het leven op een zuiver rationalistische en mechanistische wijze te begrijpen. Het leven kan niet een of andere eigenschap van de dingen zijn. Want dan wordt het ingeperkt tot een begrip dat dient om de werkelijkheid op rationele wijze in te delen, overzichtelijk te maken en te beheersen. Zo kan men de natuur in navolging van Aristoteles indelen in levende en niet-levende wezens, en vervolgens binnen de eerste categorie in plantaardige, dierlijke en menselijke levende wezens. Ofwel kan men in het spoor van de Franse Verlichtingsfilosofie het leven zelf gaan verklaren als het resultaat van een beperkt aantal mechanische of fysiologisch-chemische processen. Op die manier maakt de filosofie het zich echter onmogelijk om het levende van het leven te denken, namelijk zijn veelvuldigheid en individualiteit. Ten genover het Verlichtingsdenken wordt de term 'leven' hier dus gebruikt om de nadruk te leggen op de eindeloze diversiteit van het werkelijke leven, die volledig verloren gaat op het moment dat de unificerende macht van het theoretische begrip zich daarvan meester maakt. In tegenstelling tot Spinoza's opvatting van de natuur als een immanente, eeuwig in zich onveranderlijke oorzaak van de wereld, is het leven dus een veelheid van werkelijke, individuele, levende wezens buiten ons.

blik op de ontwikkeling van zijn denken in 1815 zelf enige aanleiding voor dit onderscheid door te stellen dat hij in zijn vroegere werk nog uiting van de tegenstelling tussen rede en geloof, terwijl hij die in zijn latere werk heeft opgegeven ten voordele van de scheiding tussen verstand en rede. Het gaat hierbij evenwel om een kwestie die niet de kern van de zaak betreft. De reden voor de verandering is dat hij met zijn aanvankelijke woordgebruik aanleiding gaf om als "een vijand van de rede, een prediker van het blinde bestempeld te worden. Daarom vervangt hij de tegenstelling tussen verstand en geloof door die van verstand en rede. Hiermee maakt hij in ieder geval duidelijk dat zijn niet- of onfilosofie zeker niet als een irrationalisme bestempeld mag worden. Dit wordt overtuigend aangetoond in B. SANDKAULEN, *Grund und Ursache*, p. 86-7. Desalniettemin verliest de kritiek van Jacobi op de filosofie van zijn tijd tengevolge van deze verschuiving aan pregnantie, omdat het met Kants terminologie verwante onderscheid tussen verstand en rede binnen de filosofie zelf ligt, terwijl het onderscheid tussen verstand en geloof veelter de filosofie als zodanig viscet.

Het primaat van de veelvuldigheid van werkelijke levende wezens ten opzichte van elk unificerend begrip van het leven brengt ook de passionele zijde daarvan op de voorgrond. Opnieuw is de rede niet in staat om de passies en gevoelens van de levende wezens te begrijpen. Zij brengt de mens in een toestand van evenwicht en wiegt zijn meest levendige begeerten en gevoelens in slaap, zodat hij niet meer in staat is om vreugde of verdriet te voelen. Zij vlak alle natuurlijke veelvuldigheid van de levende wezens af en lost die als het ware op in een nevel, waarin niets meer onderscheiden kan worden. Met zijn rede denkt de mens zich boven het levende te kunnen verheffen en als het ware een vogelperspectief in te nemen. Maar dat brengt onvermijdelijk met zich mee dat alle reliefs verdwijnt en alleen een algemeen, gefixeerd begrip van het leven overblijft. De mens kan alleen de gevoelsrijkdom van de individuele levende wezens ervaren indien hij *in* het leven staat. Voorts moet hij deze gevoelens niet onderdrukken, maar hen juist als het hoogste beamen. "Wij hebben *sterke gevoelens, levendige bewegingen, passies* nodig. Wat men gewoonlijk met een redelijke, verstandige levenswandel bedoelt, is een gekunstelde zaak, en de toestand van de ziel die daaraan ten grondslag ligt, bevat ongetwijfeld de minste waarheid in zich" (*W I*, p. 187). De rede is geenszins in staat om het gebouw van het leven te verhelderen, maar kan met haar licht slechts een zwakke schemering verspreiden. Om een waar leven te kunnen leiden, moet de mens dus niet luisteren naar de stem van de rede, maar naar die van zijn eigen hart en daaraan gehoorzamen. "Deze stem te vernemen, te onderscheiden, te begrijpen, is voor mij wijsheid; haar moedig te volgen, deugd" (*W I*, p. 189). Het begrijpen, waarvan hier sprake is, gaat steeds uit van de particuliere en historische situatie en staat dus haaks op een theoretische filosofie over het leven, die verrekt vanuit algemene voorschriften en vaste regels. Zij probeert voortdurend het eenmalige, bijzondere, individuele te herleiden tot het algemene en heeft angst voor uitzonderingen. De mens die op deze manier volgens vaste, rationele principes leeft, wordt tot een soort machine.

Het inzicht dat de veelvuldigheid en diepte van het leven zich alleen tonen als werkelijke, individuele, levende wezens met hun particuliere geschiedenis, vormt ook het vertrekpunt van de kritiek op een moraal die

de mens verplicht zich te richten naar de letter van de zedenwet in plaats van naar de geest daarvan. "Neem alle zedenleren, alle filosofieën van het leven samen, en probeer streng volgens hun voorschriften te wandelen; wanneer je een waar gevoel van schoonheid en voortreffelijkheid hebt, op hoeveel uitzonderingen zul je niet stoten? Wil je nu, uit vrees om te verdwalen, geen van deze uitzonderingen laten gelden: hoe moet je hart en je verstand dan tenslotte niet verhard worden, en je geest onbekwaam tot elk vrij streven?" (*WI* I, p. 189-90). De legitimiteit van een morele beslissing is dus steeds afhankelijk van de concrete situatie van levende individuen en niet alleen maar van de streng rationele toepassing van de letter van de zedenwet. Zo is er het verhaal van Spartias en Bulis, twee Spartaanse mannen die vrijwillig naar de Perzische koning Xerxes gingen om de offerdood te sterven. In dat verhaal wordt de morele ervaring en waarheid van de Spartanen, die verbonden is met hun specifieke, historische situatie, tegenover de rationele argumenten en afwegingen van de Perzen gesteld. De Spartanen worden niet afgeschilderd als wereldvreemde dwepers, maar als vrije individuen die besluiten om niet in te gaan op het aanbod van de Perzen om in dat land, ver weg van hun eigen land en volk, te blijven wonen. Dat besluit is de vrucht van een op hun eigen specifieke levenservaringen gestoelde waarheid, en bijgevolg proberen zij niet eens de Perzen van hun waarheid te overtuigen, eenvoudigweg omdat laatsgenoemden die ervaring niet delen. Het verhaal leidt tot de conclusie dat "Spartias en Bulis wellicht wat minder vaardig waren in het denken en concluderen dan de Perzen. Ze beriepen zich ook niet op hun verstand, op hun verfijnd oordeel, maar slechts op *dingen*, en op hun neiging tot die dingen. Ze beriepen zich daarbij ook niet op een deugd; ze legden slechts getuigenis af van de zin van hun hart, van hun affect. Ze hadden geen filosofie, of hun filosofie was puur geschiedenis" (*GA I,1*, p. 132). Dat alles wijst erop dat de moraal, en het (filosofische) denken daarover, moeten vertrekken vanuit de concrete ervaring van het leven in zijn individualiteit en onherhaalbaarheid: "de handelingen van de mensen moeten niet zozeer uit hun filosofie afgeleid worden als hun filosofie uit hun handelingen" (*GA I,1*, p. 133).

Op grond hiervan moet ook de lege algemeenheid van de rationele, morele autonomie worden afgewezen. Moreel handelen is geen "holle noot van de zelfstandigheid en vrijheid in het absoluut onbepaalde" (*W III*, p. 37), maar vindt steeds plaats in een bepaalde, historische situatie. Bijgevolg is het onmogelijk om zonder uitzondering te handelen in overeenstemming met de letter van de wet. In plaats van naar de dode letter moet men handelen naar de (levende) *geest* van de zedenwet in iedere mens. We kunnen hier bijvoorbeeld denken aan handelingen die naar de letter laakbaar zijn, zoals liegen en bedriegen, moorden en eedbreuk plegen. Zij verschijnen echter in een heel ander licht doordat ze ingekaderd worden in de levensverhalen van moreel vooraanstaande mensen, zoals Desdemona, Pylades en Johan de Wit. Als we rekening houden met de bijzondere, historische situatie van deze mensen, blijkt dat zij weliswaar ingaan tegen de letter van de zedenwet, maar trouw zijn aan de geest daarvan. Dat laatste is "het eigenlijke majesteitsrecht van de mens, het zegel van zijn waardigheid, van zijn goddelijke natuur" (*W III*, p. 38). In navolging van het evangelie zegt Jacobi dan ook dat "de wet omwille van de mens gemaakt is, en niet de mens omwille van de wet" (*W III*, idem), daarmee duidelijk Kants moraalfilosofie visierend. De nadruk op de concrete levenservaring en de historische situatie brengt echter geen moreel relativisme met zich mee. Het gaat hier veel meer om een kritiek op een filosofie die morele principes op een machinale, letterlijke wijze denkt toe te kunnen passen op het concrete leven, zonder oog te hebben voor de uitzonderingen die het leven met zich meebrengt. Het gevolg daarvan is de dood van de geest die zowel in het vrije handelen van de individuele mens als in de zedenwet aanwezig is.

### 3. HARDLEERSHEID ALS FILOSOFISCHE METHODE

In het voorgaande is het leven naar voren gekomen als een onherleidbare veelvuldigheid van individuele, contingente, passionele, historische en onberekenbare levende wezens. De keerzijde van deze zienswijze is een



scherpe afwijzing van de pogingen van de rede om het leven als zodanig te denken; zij doet immers het individuele en veelvuldige opgaan in het algemene en unifiserende van het begrip, dompelt het contingente en historische onder in het principe van voldoende grond, waarin alles tegelijk aanwezig is, vlak het passievolle af tot iets dat rationeel begrepen kan worden, en reduceert de onberekenbaarheid van de natuur tot een geheel van formules waarmee men haar gang kan voorspellen en berekenen. Deze houding geeft uiteraard aanleiding tot de vraag of de filosofie eigenlijk wel in staat is om het werkelijke leven te denken. Meer algemeen geformuleerd, rijst de vraag wat het filosofisch gehalte is van deze manier van denken. Hoe het concrete antwoord op deze vragen ook zal luiden, alleen al het feit dat Jacobi de legitimiteit daarvan aanvaardt, wijst erop dat hij met zijn onfilosofie geenszins een pleitbezorger van een niet-filosofie of irrationalisme wil zijn.<sup>16</sup>

Jacobi geeft een aanduiding van de aard van zijn wijze van filosoferen als hij zegt dat in zijn "beruchte hardleersheid het hele geheim van [zijn] idiosyncrasie verborgen ligt" (*W II*, p. 184). Het feit dat hij hier de term idiosyncrasie ofwel bijzondere constitutie gebruikt, wijst op het bewust persoonlijke karakter van zijn filosofie.<sup>17</sup> Hij kiest voor deze benadering omdat de individuele levenservaring van de onderzoeker de beste toegangsweg biedt tot de veelvuldigheid, onherhaalbaarheid, onvoorspelbaarheid etc. van het levende; de individuele persoon is veel beter in staat om de rijkdom van het leven te ontdekken dan de onpersoonlijke, algemene rede. Het persoonlijke karakter van deze filosofie is dus zeker niet tegengesteld aan het formuleren van algemene, filosofische inzichten,

<sup>16</sup> Een van de grote verdiensten van het boek van Sandkaulen bestaat er juist in dat zij, tegen een aantal andere onderzoekers in (zoals I. Bedin, F. Beiser, H. Scholz e.a.), sterk de nadruk legt op het filosofische karakter van Jacobi's denkwijze. Vgl. B. SANDKAULEN, *Grund und Ursache*, p. 23 e.v., en met name p. 38, voetnoot. Om dit aan te tonen vertrekt zij vanuit een nauwgezette analyse van (de zevende bijlage bij) de *Spinozabrieven* en met name van de consequenties van Jacobi's *alta moralia* uit de filosofie. In deze paragraaf zal ik enkele bijkomende argumenten geven voor haar stelling aan de hand van enkele (niet door Sandkaulen geanalyseerde) teksten, waarin Jacobi spreekt over zijn methode.

<sup>17</sup> In het voorwoord van de uitgave van de *Spinozabrieven* in het kader van zijn verzamelde werk zegt Jacobi dat "zijn filosofie stellig een persoonlijke is" (*GA I, I*, p. 339). In een ander verband spreekt hij over "onfilosofische eigenzinnigheid" om het karakter van zijn denken aan te geven (*W III*, p. 43).

maar zegt veeleer iets over de manier waarop het levende vanuit het concrete leven zelf ter sprake gebracht moet worden. Verder sluit deze werkwijze aan bij wat hierboven gezegd is over de verhouding tussen de letter en de geest van de zedenwet. Deze weg is dus een heel andere dan die van Kant, die met zijn transcendentale methode juist zoveel mogelijk abstractie maakt van de concrete, particuliere inhoud en zich concentreert op het onderzoek naar de formele, universele mogelijkheidsvoorwaarden van het kennis en het morele handelen. De wellicht duidelijkste illustratie van het persoonlijke karakter van Jacobi's denken is het feit dat zijn werk niet systematisch is opgebouwd, maar het ritme van zijn filosofische lectuur volgt. Men kan de inhoud van zijn denken slechts achterhalen aan de hand van zijn gesprekken of strijd met (de teksten van) anderen, zoals Spinoza, Lessing, Mendelssohn, Kant, Fichte etc.

Vervolgens rijst de vraag wat Jacobi precies bedoelt met zijn hardleersheid of traagheid van begrip ("Ungelehrigkeit") als typering van zijn filosofische constitutie.<sup>18</sup> Deze term is een aanduiding van de eigenzinnige wijze waarop hij met zijn gesprekspartners in discussie treedt. Zijn werkwijze neemt de beweringen van verstandige lieden als uitgangspunt, die hem ongegrond of verkeerd voorkomen, maar die desalniettemin de vrucht zijn van een rijp, grondig en genuanceerd beschouwen van een bepaalde kwestie. In deze situatie stelt hij zich niet tevreden met de wetenschap dat zijn eigen, tegengestelde mening op een even rijp nadenken gebaseerd is, om vervolgens te concluderen dat de beweringen van zijn gesprekspartners eenvoudigweg op een vergissing moeten berusten. Maar hij neemt evenmin het relativistische standpunt in dat tegengestelde zienswijzen beide tegelijkertijd waar zouden kunnen zijn. Integendeel, hij is ervan overtuigd dat "waarheden niet met elkaar in tegenspraak kunnen

<sup>18</sup> Met deze term wil Jacobi overigens zeker niet de indruk wekken dat hij een gebrek aan culturele of literaire bagage zou hebben. Uit de gegevens over zijn privé-bibliotheek blijkt juist dat hij over een (voor de maatschappij van die tijd en in vergelijking met bijvoorbeeld Hegel) zeer omvangrijke verzameling boeken beschikte en een zeer belezen man was. De dubbelband uit *F.H. Jacobi, Dokumenten zu Leben und Werk*, K. WIEDEMANN und P.-P. SCHNEIDER, *Die Bibliothek F.H. Jacobi*, Frankfurt am Main, 1989, bevat de catalogus van Jacobi's bibliotheek, waarin meer dan 3700 titels zijn opgenomen (meer dan het dubbele van Hegels privé-bibliotheek). Een eerste blik op deze verzameling boeken (die groendeels ongeschonden bewaard is gebleven) laat bovendien zien dat hij heel wat teksten grondig bestudeerd heeft.

zijn" (*W II*, p. 186). In deze situatie biedt zijn hardleersheid een uitweg: hij wil zich niet laten overtuigen door de beweringen van zijn gesprekspartners, maar probeert evenmin hen met rationele argumenten van zijn gelijk te overtuigen. Een concreet voorbeeld van deze aanpak is opnieuw zijn moraalfilosofie: Spartias en Bulis proberen hun besluit om de offerdood te sterven niet met logische argumenten te bewijzen aan de Perzen, maar zij beroepen zich alleen op hun gehechtheid aan hun vaderland en volk. Kennelijk reikt de persoonlijke levenservaring een waarheid aan die van een andere orde is dan de waarheid die het resultaat is van rationele argumentatie. In ieder geval is duidelijk dat Jacobi op deze manier afstand neemt van een gangbare werkwijze in de filosofie, die bestaat in het op logische gronden weerleggen van anderomans stellingen en het tegen elkaar afwegen van uiteenlopende argumenten voor het gerechtshof van de rede. Zijn houding wordt ingegeven door de ervaring dat het veelal onmogelijk is om iemand op basis van heldere en dwingende argumenten van diens diepste overtuigingen af te brengen (*W II*, p. 188).

Waarom kiest Jacobi voor deze eigenzinnige werkwijze? En dreigt met deze hardleersheid het filosofische gesprek niet af te breken nog voordat het is begonnen? Leidt zij niet onvermijdelijk tot een irrationeel vasthouden aan het eigen gelijk? Hiermee komen we bij wat ik als de kern van zijn filosofische methode beschouw. Een logische weerlegging van iemands standpunt is alleen maar mogelijk indien alle gesprekspartners zich op dezelfde 'bodem' bevinden, meer bepaald indien zij uitgaan van het principe van voldoende grond. Dat is bijvoorbeeld het geval wanneer men de logische bewijskracht van de godsbewijzen wil onderzoeken: de gesprekspartners geven dan argumenten voor de stelling of de wereld al dan niet een absoluut begin moet hebben. Maar Jacobi betwist nu juist de universele geldigheid van dat principe, met name als men met behulp daarvan de levende, persoonlijke God probeert te denken. Hij heeft ter geruststelling van de waarheid van zijn overtuiging heel andere dingen nodig dan een logische weerlegging van zijn tegenstanders.<sup>19</sup> "Het komt er bij [hem]

<sup>19</sup> In dit verband is het onderscheid van Sandkaulen tussen logische weerlegging (*Widerlegung*) en tegenspraak (*Widerspruch*) bijzonder verhelderend. Terwijl in het geval van een weerlegging de positie en de

op aan, niet om de tegengestelde mening ongerijmd, maar om haar *redelijk* te maken" (*W II*, p. 186). Tegen de gebruikelijke, rationele manier van denken in stelt hij dus dat het, om het ware te vinden, geen zin heeft om logisch aan te tonen dat een standpunt van de tegenstander tot ongerijmdheden leidt. Daarentegen moet men zich zo goed mogelijk in diens standpunt verplaatsen door voor zichzelf de redelijkheid daarvan aan te tonen. "Voordat ik het zover gebracht had, kon ik mijzelf er niet van overtuigen dat ik de man, met wie ik streed, juist begrepen had. Ik wierp de verdenking liever op mijzelf, op mijn argwanende onnoozelheid, en vermoedde bij de anderen een dieper verstand en ging ervan uit dat zij een hoop argumenten in reserve hadden. Nooit heb ik afstand genomen van deze manier [van filosoferen] en ik hoop haar ook tot het einde van mijn leven te behouden" (*W II*, p. 186-7).<sup>20</sup> Om het specifieke karakter van Jacobi's werkwijze te kunnen begrijpen is het essentieel om in te zien dat de termen "redelijkheid", "dieper verstand" en "argwanende onnoozelheid" een dubbele bodem hebben.<sup>21</sup> Hij laat er geen enkel misverstand over bestaan dat de overtuigingen die hij zo redelijk mogelijk presenteert dwalingen zijn, en dat hij het met zijn argwanende onnoozelheid bij het rechte eind heeft. Paradoxaal genoeg is dat niet omwille van de onredelijkheid of ongerijmdheid van die overtuigingen, maar juist vanwege hun redelijkheid. Door de redelijkheid van rationele filosofische posities zo streng mogelijk te (re)construeren laat hij de ontoereikendheid van de rede zien. Zo is het logische principe van voldoende grond een noodzakelijke voorwaarde om het bestaan van God zo stringent mogelijk te kunnen bewijzen. Maar hoe strenger dit bewijs wordt geformuleerd, des te duidelijker wordt het dat het geen enkele geldingskracht heeft voor het geloof in de

tegenpositie zich beide binnen hetzelfde logische vlak bewegen, gebeurt de tegenspraak juist vanuit een standpunt dat het principe van voldoende grond bewust niet accepteert en bijgevolg grondeloos is. Vgl. B. SANDKAULEN, *Grund und Urache*, p. 31.

<sup>20</sup> Het gevolg van deze methode is dat Jacobi slechts langzaam vooruitgaat en derhalve zichzelf verwijt om van begrip te zijn. Hij zegt van zijn methode om te filosoferen "dat er geen slechtere bestaat om snid van de ene plaats naar de andere te komen. Ik had weken nodig, waar anderen genoeg hadden aan uren; maanden, waar zij slechts dagen nodig hadden; jaren, terwijl voor hen maanden voldoende" (*W II*, p. 192). Vgl. eveneens *GA I, I*, p. 13-14.

<sup>21</sup> S. Kahlefeld merkt dit specifieke karakter en bijgevolg het kritische potentieel van dit aspect van Jacobi's methode niet op: vgl. S. KAHLEFELD, *Dialektik und Sprung in Jacobs Philosophie (o.c.)*, p. 51.



levende, persoonlijke God. Juist op de momenten waarop de kracht van de rede het duidelijkst moet blijken, juist wanneer het verstand van zijn tegenstanders de 'grondigste' argumenten zou moeten aanvoeren, toont de rede haar zwakheid en raken haar argumenten, juist vanwege hun grondigheid, kant noch wal. Hieruit blijkt dat de werkwijze van de "rationele reconstructie van de standpunten van anderen" vanwege haar dubbele bodem dus een bijzonder kritisch potentieel heeft: zij verwijst op negatieve wijze naar een waarheid die radicaal aan de overzijde van de logische argumenten van het verstand ligt. Dat is ook de fundamentele betekenis van de *salto mortale* waarmee Jacobi zich uit de rationele, logische filosofie bevrijdt. Bovendien is deze rationele reconstructie en het daarmee samenhangende twistgesprek met filosofische tegenstanders allesbehalve een stap die men net zo goed zou kunnen overslaan. Pas als men ten volle heeft ervaren dat alle wegen van een denken dat op het principe van voldoende grond is gebaseerd doodlopen, krijgt men een vermoeden van een waarheid aan de overzijde van het logische denken. Daarin ligt de eigenlijke zin van de argwanende onnozelheid die Jacobi voor zichzelf opeist tegenover het diepe verstand en de veelheid aan logische argumenten van zijn tegenstanders. Door de redelijkheid van bepaalde denkbeelden zo duidelijk mogelijk te bewijzen, verschaft men zich het vaste, stabiele afzetpunt dat nodig is voor de sprong naar een waarheid die aan de overzijde ligt van de logische waarheid.<sup>22</sup>

Een concrete illustratie van deze werkwijze is zijn originele houding tegenover de filosofie van Spinoza: in tegenstelling tot de meeste tijdgenoten, die de filosofie van Spinoza vanwege haar pantheïsme en de veronderstelde relatie met de kabbala als een vorm van dweperij ("Schwärmerei") afwezen,<sup>23</sup> is er volgens Jacobi "geen andere filosofie dan de filosofie van Spinoza" (GA I, I, p. 18). Dit citaat moet men letterlijk nemen in de zin dat de filosofie van Spinoza niet een vage, algemene verzamelnaam is om

<sup>22</sup> B. SANDKAULEN, *Grund und Ursache*, p. 24.

<sup>23</sup> Zo bestempelde bijvoorbeeld Kant de filosofie van Spinoza als een dweperij van de rede; vgl. I. KANT, *Einige Bemerkungen von Herrn Professor Kant (aus L.H. Jacobs Prüfung der Mendelssohn'schen Morgensunden oder aller spekulativen Beweise für das Dasein Gottes)*. In: I. KANT, *Werke in zehn Bänden*. Band 5, p. 287.

de filosofie als zodanig te bekritiseren. Veeleer viseert hij met het denken van Spinoza een specifieke filosofie, die het principe van voldoende grond als uitgangspunt neemt.<sup>24</sup> In een eerste beweging probeert hij deze filosofie zo rationeel mogelijk te reconstrueren. De 'geest van het spinozisme' bestaat in de verwerping "van elke *overgang* van het oneindige naar het eindige. [...] Hij [Spinoza] poneerde in plaats van emanerende slechts een *immanente* ensoph, een inwonende, eeuwige *in zich* onveranderlijke oorzaak van de wereld, die, met al haar gevolgen samengenomen, één en hetzelfde zou zijn" (GA I, I, p. 18). Dit strenge rationalistische systeem resulteert in een determinisme en fatalisme, waardoor verstand en wil, doelloorzaak, opeenvolging in de tijd etc. onmogelijk worden. Deze conclusie dient vervolgens als uitgangspunt voor een tweede beweging: het spinozisme dient als afzetpunt om zich daaruit met een *salto mortale* te bevrijden. "De hele zaak bestaat erin dat ik uit het fatalisme onmiddellijk tegen het fatalisme en tegen alles wat daarmee verbonden is, concludeer" (GA I, I, p. 20). Maar tevens is duidelijk dat hij niet tot deze conclusie komt door deze streng rationalistische filosofie met behulp van een nog strengere ratio te weerleggen, bij voorbeeld door de ongenijmdheid daarvan aan te tonen. "Wie dit [het systeem van Spinoza] kan aannemen, moet de antipode van Spinoza worden" (GA I, I, p. 21). Het gaat er niet om Spinoza (logisch) te *weerleggen*, maar om hem te *weerspreken*. Precies hierin is Jacobi's hardleersheid gelegen: hij kan en wil niets 'leren' van een streng rationeel 'belerende' filosofie. Hij 'bewijst' juist dat er geen filosofisch alternatief voor het systeem van Spinoza is, teneinde te laten zien dat de sprong de enig overblijvende mogelijkheid is om zich daaruit te bevrijden.<sup>25</sup> Concreet probeert hij aan te tonen dat het systeem van Spinoza rationeel gezien onontkoombaar tot fatalisme leidt. De onwaarheid daarvan ligt niet in een of andere fout in de redenering die tot deze conclusie leidt, maar in het feit dat deze redenering zelf juist vanwege haar

<sup>24</sup> B. SANDKAULEN, *Grund und Ursache*, p. 29.

<sup>25</sup> B. SANDKAULEN, *Grund und Ursache*, p. 31.

strengheid tot (praktische) consequenties leidt die onaanvaardbaar zijn vanuit het perspectief van het geleefde leven in al zijn veelvoudigheid en onvoorspelbaarheid. Jacobi kan alleen maar de "antipode van Spinoza" zijn door eerst de redelijkheid van diens filosofie als onweerlegbaar te be-wijzen en haar vervolgens juist vanwege die redelijkheid radicaal te weer-spreken. Het "redelijk maken" van de aan zijn eigen mening tegengestelde filosofie heeft dus duidelijk een dubbele bodem: het is noodzakelijk om deze redelijkheid aan te tonen teneinde zich met een *salto mortale* daaruit te kunnen bevrijden (*GA I, I*, p. 20). Vanuit deze context valt ook zijn dubbelzinnige waardering voor de filosofie van Spinoza te begrijpen.

Met deze uitkomst is de vraag naar het filosofisch gehalte van Jacobi's filosofie echter allesbehalve afdoende beantwoord. Is de *salto mortale* uit de filosofie niet het resultaat van het inzicht dat alle wegen van de filosofie rationeel gezien dood lopen? En kan een dergelijke sprong uit de filosofie nog wel filosofie zijn? Ook sommige tijdgenoten stelden zich in recensies van diens werk deze vraag: "De gewaarwording van goddelijke dingen kan stellig, zoals de heer Jacobi beweert, niet door een redenering meegedeeld worden; zij ontsstaat slechts door het gevoel van de goddelijke kracht [...], die in de mens woont, en wordt dus door de verbetering van de innerlijke zin gevormd. Om echter te voorkomen dat deze voortreffelijke gedachte [...] aanleiding geeft tot een dweperige hypostasering van eigen gewaar-wordingen, zou een precieze aanduiding van de omvang en inhoud van die gedachte zeer noodzakelijk zijn" (*GA I, I*, p. 157).<sup>26</sup> Ook Hegel be-kritiseerde heftig het irrationalisme van Jacobi: "De rede schaaamt zich ervoor [om het ware] te bedelen en ze heeft handen noch voeten om [daarnaar] te graven, [zodat] de mens alleen het gevoel en het bewustzijn van zijn onwerendheid over het ware gegeven is, slechts een vermoeden van het ware in de rede, die slechts iets algemeen subjectiefs en een in-sinct is".<sup>27</sup> Maar Jacobi zelf ziet in zijn afwijzing van de rationele filosofie geen enkele aanleiding om de filosofie als zodanig de rug toe te keren (*GA*

<sup>26</sup> Het gaat hier om een recensie van *David Hume über den Glauben...* door Rehberg, waarnaar Jacobi verwijst in het voorwoord van de tweede uitgave van de *Spinozabriefen*. Vgl. *GA I*, p. 481.

<sup>27</sup> G.W.F. Hegel, *Geammelte Werke*, Band 4, p. 316; Hegel citeert hier Jacobi, *GA I*, p. 118.

*I, I*, p. 27). Integendeel, hij spreekt bij herhaling over zijn onderzoek in filosofische termen. Het gaat dan echter om een specifiek soort filosofie, namelijk "een filosofie van het niet-weten" (*W III*, p. 44), "een onfilosofie die haar wezen heeft in het niet-weten" (*W III*, p. 9). Deze ambivalente houding ten opzichte van de filosofie komt voortdurend terug in zijn teksten. Bij het zoeken van een antwoord op de vraag of de filosofie het leven kan denken is het derhalve van belang om de uiteenlopende beteke-nissen die de termen 'rede' en 'filosofie' bij hem krijgen te onderscheiden.

### 3.1 De instrumentele rede

In de zevende bijlage bij de *Spinozabriefen* werkt Jacobi zijn opvatting over taak en draagwijdte van de rede uit in het kader van een natuurlijke geschiedenis van de speculatieve rede. Om elk verwijt van granaat irratio-nalisme de kop in te drukken legt hij van meet af aan de nadruk op de praktische noodzaak van de rede; zij is een werktuig dat aan de mens toe-behoort. "Door zijn vroegste behoeften stond de mens als zodanig voor de opgave om het bestendige in de hem omringende en doordringende on-bestendige natuur na te speuren" (*GA I, I*, p. 248). Deze behoefte komt neer op de drift tot zelfbehoud: "Indien het in het huidige ogenblik voortgebrachte leven in het volgende ogenblik niet weer ten onder wil gaan, moet het scheppende wezen ook in leven kunnen *blijven*" (*GA I, I*, p. 249). Hoewel deze zelfbehoudsdrift bij alle levende wezens voorkomt, neemt hij bij de mens een specifieke vorm aan, namelijk die van de taal en de rede. Zij zijn de krachtigste middelen van alle waarover de mens be-schikt om zichzelf in stand te kunnen houden. Zij brengen structuur en eenheid aan in de oneindige stroom van de natuur, maken daarin onder-scheidingen en heffen die weer op. Taal en rede zijn dus onontbeerlijk voor de fysieke instandhouding van de mens. Omdat hij een voorwaarde-lijk wezen is, berust zijn bestaan op een onafzienbaar veld van bemidde-lingen. Met behulp van de taal en de rede kan hij dat veld onderzoeken en bewerken. Daarom is de rede voor de mens ook een werktuig: "Verstaat men onder de rede de ziel van de mens, *slechts* voor zover zij duidelijke

begrippen heeft, daarmee oordeelt, concludeert, en weer andere begrippen of ideeën vormt: dan is de rede een geaardheid van de mens, die hij geleidelijk aan verwerft, een werktuig waarvan hij zich bedient; *zij behoort hem toe*" (GA I, I, p. 259).

Hoewel de instrumentele rede dus noodzakelijk is voor de instandhouding van de mens als natuurlijk levend wezen, brengt zij hem paradoxaal genoeg tegelijk in een tegenspraak met het werkelijke leven. Het levende wezen, en dus ook de mens, heeft alleen toegang tot dit werkelijke leven, d.w.z. tot de oneindige kwalitatieve verscheidenheid van levende wezens, dankzij de gewaarwording en de intuïtie. "Naarmate een wezen het bestaan dat hij [door zijn beeldingskracht] voortbrengt, op een meer veelvuldige wijze gewaarwordt, is een dergelijk wezen ook des te *levendiger*" (GA I, I, p. 249). De gewaarwording van de rijkste diversiteit is dus een teken van de hoogste vorm van levendigheid in een levend wezen. Anderzijds brengt (de gewaarwording van) deze veelvuldigheid echter het gevaar van zelfverlies met zich mee, in de zin dat de bestendigheid van het levende wezen volledig dreigt op te gaan in de onbestendige veelvuldigheid van het leven. Meer dan om het even welk ander levend wezen kan de mens aan dat gevaar ontkomen door de middelen van taal en rede: "De meer volkomen waarneming en de meervoudige verbinding brengt, in een beperkt wezen [zoals de mens], de behoefte aan abstractie en taal voort" (GA I, I, idem). Vanwege de structuur en eenheid die hij met zijn taal en rede in de werkelijkheid aanbrengt, is de mens in staat zich als individueel levend wezen in stand te houden. Maar tegelijk doen taal en rede daarmee afbreuk aan de veelvuldige rijkdom van datzelfde leven. Taal en rede zijn dan ook noodzakelijke werktuigen voor de instandhouding van de mens, maar tegelijk funest voor de gewaarwording van het leven in zijn rijke veelvuldigheid.<sup>28</sup> Deze rede is dus het noodzakelijke bedrog van het levende.

De consequentie hiervan is dat taal en rede enkel "de ontdekking van datgene wat het bestaan van de dingen *beniddelt* tot voorwerp hebben"

<sup>28</sup> Vgl. S. KAHLEFELD, *Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie*, p. 64-5.

(GA I, I, p. 260), maar nooit de werkelijke levende dingen. Deze werkwijze is een "mechanisme", dat door het kennen steeds opnieuw geproduceerd kan worden indien het de middelen daartoe (taal en rede) in handen heeft. Maar dit mechanische, instrumentele denken is niet in staat om de levende werkelijkheid te denken. Bijgevolg is er een kloof tussen de abstracte, algemene begrippen van taal en rede en de concrete rijkdom van het werkelijke leven: "Zo ontstaat er een redelijke wereld, waarin tekens en woorden de plaats bekleden van substanties en krachten. Wij eigenen ons het universum toe door het uiteen te scheuren en een aan onze capaciteiten aangepaste *beelden-ideeën- en woordenwereld* te scheppen, die geen enkele gelijkenis vertoont met de werkelijke wereld. Wat we op deze wijze scheppen, begrijpen we volkomen, voor zover het onze schepping is; wat niet op deze wijze geschapen kan worden, begrijpen we niet. Ons filosofische verstand reikt niet uit boven datgene wat het zelf heeft voortgebracht" (GA I, I, p. 249). De werkwijze van de rede wordt dus gekenmerkt door een dubbele beweging van uit elkaar scheuren en toe-eigenen, van destructie en constructie (W III, p. 16), van vernietigen en scheppen (W III, p. 23). Om als bestendig individueel levend wezen in de wereld te kunnen overleven moet de rede allereerst de veelvuldigheid en onbestendigheid van de wereld, zoals we die gewaarworden, zover uit elkaar scheuren tot ze is aangepast aan het menselijk begripsvermogen. Daartoe reduceert zij de veelvuldige substanties en krachten die de wereld rijk is tot een beperkt aantal beelden, ideeën en woorden. Cynisch merkt Jacobi hierover op: "Hoe goed moest de speculatieve natuur van de mens zich niet voelen, dat ze de kans kreeg om de oneindige *kwalitatieve* verscheidenheden te herleiden tot enkele bepaalde *kwantitatieve* geaardheden" (GA I, I, p. 250). Met behulp van deze beperkte hoeveelheid begrippen eigent de rede zich vervolgens de wereld toe. Zij produceert volledig vanuit zichzelf een nieuwe, overzichtelijke begrippenwereld. Als scheppende, construerende activiteit is de rede puur analytisch; zij redeneert door middel van identieke proposities, zoals *quidquid est, illud est* (GA I, I, p. 259). Alles wat buiten haar begrippenwereld valt, begrijpt de rede niet. Hieruit blijkt dat er een onoverbrugbare kloof bestaat tussen de door de begrippen van

de rede geconstrueerde en in haar mechanisme volledig gedetermineerde wereld die de mens naar zijn hand kan zetten enerzijds, en de ware werkelijkheid, het werkelijke leven anderzijds.

In zijn *Brief aan Fichte* komt deze tegenstelling opnieuw naar voren, nu in de vorm van het onderscheid tussen de onfilosofie en de alleen-filosofie of wetenschappelijke filosofie.<sup>29</sup> "Het bewustzijn van het niet-weten [is] het hoogste in de mens, en de plaats van dat bewustzijn is de voor de wetenschap ontoegankelijke plaats van het ware" (*W III*, p. 5-6). De wetenschap streeft er voortdurend naar om haar voorwerp zelf voort te brengen en zodoende zelfgenoegzaam te zijn. Zij wordt gekenmerkt door "een puur logisch enthousiasme", d.w.z. door "een handelen dat alleen zichzelf op het oog heeft en beschouwt, enkel en alleen omwille van het handelen en beschouwen, zonder ander subject of object, zonder naar, uit, voor of waartoe" (*W III*, p. 28). Men kan deze manier van denken vergelijken met een soort chemisch proces, waardoor alles buiten haar (het 'naar', 'uit', 'waartoe' etc.) in niets veranderd wordt, net zolang tot de filosofie zelf alleen overblijft. Daarom is zij ook een nihilisme. Spinoza en Fichte zijn de duidelijkste voorbeelden van deze aandrang van de rede om tot een volledig gesloten systeem, een filosofie uit één stuk te komen. Positief daaraan is de radicaliteit en de consequentheid waarmee ze de eigen dynamiek van de rede tot haar voltooiing voeren. Maar het is evident dat de wetenschappelijke filosofie niet in staat is het werkelijke leven te denken; in haar logisch enthousiasme vermaakt zij het veeleer tot iets uniforms en planvloers. Met zijn filosofie van het niet-weten wil Jacobi afstand nemen van deze manier van denken en, positief geformuleerd, de mogelijkheden van een niet-discursief, "onwetenschappelijk" ge-waar-woorden van het ware onderzoeken. Terwijl de wetenschap tot doel heeft om aan te tonen dat de grond van alle waarheid door de wetenschap zelf geproduceerd wordt en als zodanig geweten kan worden, wil Jacobi juist duidelijk ma-

<sup>29</sup> Hiermee heeft hij primair de filosofie van Fichte op het oog, die hij beschouwt als een omgekeerd spinozisme (*W III*, p. 11).

ken dat het ware buiten de wetenschap ligt en alleen gevonden kan worden: "Het ware is iets dat vóór en buiten het weten ligt" (*W III*, p. 32).

### 3.2 De substantieve rede

Hierboven heb ik er al op gewezen dat de *salto mortale* uit de instrumentele rede en de systematische filosofie geen sprong is in de afgrond van het irrationele, maar een beweging waarbij de mens weer op zijn benen terechtkomt in een ander type van filosofie. De vraag blijft evenwel wat het statuut is van deze manier van denken. Want indien de mens alleen maar beschikt over een instrumentele rede, lijkt het onvermijdelijk dat deze andere vorm van filosoferen uiteindelijk neerkomt op een irrationalisme, ondanks alle beweringen van het tegendeel. In de mens huist evenwel nog een andere geest dan die van het spinozisme met zijn logische enthousiasme. Het gaat hier om de fundamentele vraag: "Heeft de mens rede; of heeft [de] rede de mens?" (*GA I, I*, p. 259). In het eerste geval gaat het om de instrumentele rede; dan is de rede "een werktuig, waarvan hij zich bedient; zij behoort hem toe" (*GA I, I*, idem). Juist omdat deze rede een construerende activiteit is die haar eigen denken houden produceert, en omdat zij de kwalitatieve verscheidenheid en onbestendigheid van het leven reduceert tot bestendige, puur kwantitatieve verhoudingen, vervreemdt zij de mens van het werkelijke leven met zijn onuitputtelijke rijkdom. In het tweede geval is de rede "het principe van de kennis zonder meer; dan is zij de geest waaruit de hele levende natuur van de mens gemaakt is; door die rede bestaat de mens; hij is de vorm die zij heeft aangenomen" (*GA I, I*, p. 250). De vraag is nu wat het statuut van deze rede is en in hoeverre zij in staat is het leven te denken. In zijn geschrift over *De onseidbaarheid van het begrip van de vrijheid en de voorzienigheid van het begrip van de rede*, dat als bijlage bij zijn brief aan Fichte verscheen, zegt Jacobi hierover: zij is "de substantieve rede of de geest zelf van de mens" (*W II*, p. 313). De geest is geen eigenschap of geaardheid van de mens, maar een metafysische (in de letterlijke zin van het woord) realiteit. Hij behoort bijgevoegd tot het domein van het onvoorwaardelijke, en is van een wezenlijk andere orde dan de adjectieve of instrumentele rede, die alleen

toegang heeft tot het voorwaardelijke. Het is onmogelijk om deze geest met behulp van de instrumentele rede te bewijzen. "De geest verdraagt geen wetenschappelijke behandeling. Hij, de geest, moet dus buiten blijven, vóór de poorten van de wetenschap; waar zij is, mag hij zelf niet zijn" (*W II*, p. 314). Met onze wetenschap "vernietigen we noodzakelijk de geest, doordat we hem in een letter proberen te veranderen" (*W II*, idem). Achter deze beeldspraak over letter en geest gaat opnieuw Jacobi's kritiek op de instrumentele rede schuil, die elke objectieve realiteit reduceert tot het denken zelf en alleen maar kan redeneren in termen van identieke proposities (de letter), maar niet in staat is de geest als zelfstandige, bovendien en onvoorwaardelijke werkelijkheid gewaar te worden. Voor Jacobi is het duidelijk dat de geest zich manifesteert als substantieve rede en als vrijheid. De vrijheid is "het vermogen, krachtens hetwelk hij [de mens] zichzelf is en zelfstandig in zich en buiten zich handelt, werkzaam is en voortbrengt" (*W II*, p. 315). Als vrij wezen behoort de mens dan ook niet toe aan de natuur met haar mechanisme, maar verheft hij zich daarboven en is hij meester over haar. Net als voor de substantieve rede, geldt ook voor de vrijheid dat zij het gebied van de onwetendheid is, d.w.z. dat de wetenschap tot haar terrein principieel geen toegang heeft. "Zij moet dat voor de wetenschap ontoegankelijke oord van het ware zijn" (*W II*, p. 323).

De vraag blijft echter wat de substantieve rede is. In het genoemde geschrift komt deze vraag ter sprake als het erom gaat de realiteit en de waarheid van het geheim en het wonder van de verbinding van vrijheid en natuurnoodzakelijkheid in de mens gewaar te worden. De instrumentele rede is hiervoor uiteraard niet geschikt; zij streeft ernaar die realiteit en waarheid te loochenen. Daarentegen heeft de bevestiging van deze realiteit en waarheid het karakter van een getuigenis van de inwendige, zekere geest. Vanwege die innerlijke zekerheid dringt het geloof in de waarheid en realiteit van deze getuigenis zich met een veel grotere kracht aan ons op dan om het even welke conclusie van de instrumentele rede. Bovendien is dit geloof geen puur subjectieve overtuiging, maar de vrucht van een openbaring van de waarheid en realiteit van de vrijheid aan de mens. "Hij [de geest] legt getuigenis af van datgene wat hij beweert met de daad, aan-

gezien zelfs niet de geringste handeling zonder de invloed van het vrije vermogen, zonder *toedoen van de geest* kan geschieden" (*W II*, p. 318). Hierboven hebben we ook al gezien dat Spartias en Bulis hun levenskeuze niet op een streng rationele wijze beargumenteren, maar "*getuigenis* afleggen van de zin van hun hart, van hun affect" (*GA I, I*, p. 132, ik cursiveer). De term getuigen is dus een belangrijke sleutelterm om de eigenheid van de substantieve rede te achterhalen.<sup>30</sup> Hierbij kan men denken aan de wijze waarop een religieus iemand getuigenis aflegt van zijn geloof in God, ook al heeft de term 'getuigen' voor Jacobi een veel bredere betekenis dan alleen die van een religieus getuigen. Getuigen van God betekent dat datgene waarvan de mens getuigenis aflegt een onvoorwaardelijke geestelijke werkelijkheid is die hem zozeer overstijgt en te buiten gaat dat hij haar in zijn kennen en spreken nooit adequaat aanwezig kan stellen. Daarom is de waarheid waarvan de substantieve rede getuigt van een andere orde dan een puur inwendige, subjectieve gevoelswaarheid. Anderszids zegt het woord getuigen ook iets over de wijze waarop de openbaring van deze onvoorwaardelijke werkelijkheid werkzaam is in de mens: hij is zo vol van de waarheid van die openbaring, dat hij daar op een onmiddellijke, intuïtieve wijze zeker van is en daarvan in zijn spreken ook getuigenis aflegt. Daarom is de zekerheid van de substantieve rede ook van een andere orde dan de noodzakelijke conclusies van het redenerende kennen. Getuigen van iets veronderstelt dus een eenheid van een geestelijke werkelijkheid buiten de mens en de onmiddellijke aanwezigheid daarvan in hem. Hier ligt de substantieve kern van de substantieve rede: zij is een geest, die zowel in als buiten de mens werkelijk en werkzaam is. In die zin 'heeft deze rede de mens' in plaats van omgekeerd.

Hiermee zijn we aanbeland bij de positieve kern van Jacobi's filosofie, namelijk dat de mens als geestelijk wezen (d.w.z. met zijn substantieve

<sup>30</sup> Het is opvallend dat Sandkaulen geen enkele aandacht besteedt aan het getuigende karakter van de substantieve rede in haar analyse daarvan (B. SANDKAULEN, *Grund und Ursache*, p. 255 e.v.). De reden hiervan is mogelijk de wijze dat zij meer in het algemeen Jacobi's "topos van het geloof" verhoudt van "religieuze connotaties" (*Idem*, p. 60). Tegen deze aanpak kan ingebracht worden dat Jacobi in de laatste tekst van zijn leven schrijft: "Om deze religie, het middelpunt van alle geestelijk leven, was het in mijn filosofie te doen" (*GA I, I*, p. 340).

rede) getuigenis aflegt van het onvoorwaardelijke. De mens is hietoe in staat omdat er in hem nog een andere geest huist dan die van het logische enthousiasme; dankzij deze 'andere geest' staat hij open voor het onvoorwaardelijke. Het bewuszijn van de mens is dus "samengesteld uit twee oorspronkelijke voorstellingen, de voorstelling van het *voorwaardelijke* en die van het *onvoorwaardelijke*" (GA I, I, p. 260). Het wezensonderscheid tussen instrumentele en substantieve rede gaat bijgevolg gepaard met een gelijkaardig onderscheid tussen het voorwaardelijke en het onvoorwaardelijke. Maar bovendien wordt er met dit onderscheid een rangorde ingevoerd: de mens als geest is primair ten opzichte van de mens als bezitter van de instrumentele rede, en parallel daaraan is het voorwaardelijke ook ondergeschikt aan het onvoorwaardelijke.<sup>31</sup> De voorstelling van het onvoorwaardelijke en die van het voorwaardelijke "zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden, maar zo dat de voorstelling van het voorwaardelijke die van het onvoorwaardelijke vooropstelt en slechts in *deze laatste* gegeven kan worden. We hoeven dus dit onvoorwaardelijke niet eerst te zoeken, maar hebben van zijn bestaan dezelfde, ja een nog grotere zekerheid dan we van ons eigen *voorwaardelijke* bestaan hebben" (GA I, I, p. 260). Door de substantieve rede is de mens dus onvankelijk voor de openbaring van het onvoorwaardelijke, onmiddellijke en bovennatuurlijke, en daarmee redt hij zich uit de greep van het conceptuele, construerende denken. Dit blijkt exemplarisch uit het volgende citaat: "Naar mijn oordeel is het de grootste verdienste van de onderzoeker om *bestaan* te onthullen en te openbaren [...]. Verklaring is voor hem een middel, weg tot een doel, het nabijgelegen — nooit het uiteindelijke doel. Zijn uiteindelijke doel is datgene wat niet te verklaren is: het onoplosbare, onmiddellijke, eenvoudige" (GA I, I, p. 29). Met deze termen verwijst Jacobi in eerste instantie naar God en naar de vrijheid, als "een *analogon* van het bovennatuurlijke" in de mens (GA I, I, p. 262). Maar dezelfde onmiddellijkheid en onoplosbaarheid manifesteert zich wanneer het om het levende leven gaat. Bijgevolg kan ook de vraag hoe de filosofie het leven kan denken, alleen maar

<sup>31</sup> B. SANDKAULEN, *Grund und Ursache*, p. 255.

beantwoord worden door een beroep te doen op de substantieve rede. Het gaat dan uiteraard niet om het begrip van het leven, zoals de instrumentele rede dat construeert en dat noodzakelijk is voor de fysieke instandhouding van de mens, maar om het werkelijke leven in al zijn vercheidenheid en onvoorspelbaarheid.<sup>32</sup>

De hierboven weergegeven kritiek op de wetenschap laat een eerste belangrijke voorwaarde zien waaraan de filosofie moet voldoen om het werkelijke leven te kunnen denken. Zij moet het niet zelf (actief) willen produceren, maar zich afhankelijk maken van een waar-nemen of vernemen daarvan: "Vernemen stelt iets dat vernomen kan worden voorop; rede stelt het *ware* voorop: zij is het vermogen van de vooropstelling van het *ware*" (W III, p. 32). Deze vooropstelling moet niet begrepen worden als het resultaat van het zelfonderzoek van de rede naar de transcendentale mogelijkheden voorwaarden van haar eigen kennen (Kant) of als het volstrekt autonome poneren van de grondstelling van alle weten (Fichte), maar als een realiteit, die aan de rede voorafgaat, aan de mens geopenbaard wordt en hem 'te denken geeft'. "Het bovennatuurlijke kan op geen andere manier door ons aangengenomen worden dan zoals het ons gegeven is; namelijk *als feit* — *het is!*" (GA I, I, p. 261). Tegenover de instrumentele rede die haar eigen object *construeert*, staat dus een vernemende rede, die haar object *vindt, aantreft* en daarvan getuigenis aflegt. Daarom bestempelt Jacobi zijn filosofie ook als een realisme, wezenlijk onderscheiden van het idealisme van Kant of Fichte. De rede kan het *ware* dus niet *kennen*, maar er alleen naar *verwijzen* als iets dat buiten haar gelegen is. "Deze verwijzing [...] te beschouwen als de laatste bedoeling van alle begeerte naar kennis, maakt het wezen van de rede uit" (W III, p. 32-3). De oppositie tussen kennen en verwijzen wil dus niet zeggen dat de mens nooit zeker kan zijn van het *ware*, maar duidt het specifieke karakter aan van de verhouding van de substantieve rede tot een onvoorwaardelijke, *ware*

<sup>32</sup> Doordat Sandkaulen zo sterk de nadruk legt op de zevende bijlage bij de Spinozabrieven als de heilige kern van Jacobi's werk en (in samenhang daarmee) op de problematiek van de vrijheid, besteedt zij te weinig aandacht aan de andere probleemcomplexen, waarin het onderscheid tussen de instrumentele en de substantieve rede een centrale rol speelt, zoals dat van God en het werkelijke leven.



werkelijkheid: enerzijds is deze rede vol van die werkelijkheid (anders kon zij er niet van getuigen), maar anderzijds blijft het ware een (uitwendige) realiteit buiten de mens. Hier ligt precies het verschil met de instrumentele rede; deze laatste lost alle realiteit op tot een moment van het ik en maakt het zodoende tot niets, terwijl de substantieve rede vasthoudt aan de objectieve gegevenheid van het ware. In deze context zegt Jacobi ook dat de mens "slechts het gevoel en bewustzijn van zijn *onwetendheid*: *vermoeden* van het ware is gegeven" (*W III*, p. 32). De termen "gevoel" en "vermoeden" zijn geen aanduidingen van een irrationalisme of scepticisme ten aanzien van het ware, maar hebben juist tot doel om de uitwendigheid van het ware ten opzichte van de nihilistische werking van de instrumentele rede te benadrukken.

Het anti-idealisme van Jacobi blijkt het duidelijkst uit de manier waarop hij zich tegen Descartes en de traditie na hem afzet. "Het cruciale verschil van mijn voorstellingswijze ten opzichte van die van de meeste van mijn filosofische tijdgenoten bestaat erin dat ik geen *cartesiaan* ben. Ik ga [...] van de derde, niet van de eerste persoon uit en geloof dat men niet zomaar het *sum* na het *cogito* zou mogen stellen" (*GA I, I*, p. 157). Hiermee geeft hij aan dat hij het cartesiaanse adagium op een dubbele wijze om wil keren: niet 'ik denk, dus ik ben', maar 'hij (of het) is, dus ik denk'.<sup>33</sup> Uiteraard gaat het niet om een omkering zonder meer; uit een ongekwificeerd zijn kan nooit een denkend ik volgen. Waar het Jacobi in deze lapidaire formulering wel om gaat, is te verhelderen wat hij onder denken en zijn, en hun onderlinge verhouding verstaat. Het feit dat het zijn aan het denken voorafgaat, betekent in het licht van het bovenstaande dat het zijn nooit vanuit het denken geconstrueerd kan worden, maar door dat denken gevonden wordt; hiermee komt het realisme lijnrecht tegenover het cartesiaanse idealisme te staan. Om de uitwendigheid van het zijn ten opzichte van het ik nog sterker te beklemtonen spreekt Jacobi van een 'hij (of het) is'. Hiermee geeft hij aan dat het zijn geen gestalte

<sup>33</sup> Voor de achtergronden van deze interpretatie vgl. *GA I, 2* (commentaarband), p. 482. S. Kahlefeld gaat in haar interpretatie van deze tekst volledig langs het dubbele karakter van de omkering heen. Vgl. S. KAHLEFELD, *Diabolisch und Sprung in Jacobis Philosophie*, p. 96.

van het ik is ('ik ben'), maar een werkelijkheid *buiten* het ik. Maar het bovenstaande citaat heeft ook nog een andere implicatie: de zijnswijze van de mens is niet die van de cartesiaanse *res cogitans*, maar van een individueel geestelijk wezen, een persoon, waarin een substantieve rede werkelijk en werkzaam is. Hiermee komen we op het spoor van een tweede waarde voor de filosofie om het leven te kunnen denken. Getuigenis afleggen van het ware en werkelijke gebeurt niet in een theoretisch denken of spreken, maar in de praktische levenshouding van een individuele, historisch gestuurd persoon.

In de *Spinozabrieven* noemt Jacobi deze persoonlijke levenshouding *loof* en plaatst haar tegenover het (theoretische) weten. De zekerheid van het wetenschappelijke weten is niet oorspronkelijk; zij is "een zekerheid uit de tweede hand" en afhankelijk van "een onmiddellijke zekerheid, die niet alleen geen gronden nodig heeft, maar eenvoudigweg alle gronden uitsluit" (*GA I, I*, p. 115). De oorsprong van deze onmiddellijke zekerheid ligt dus niet in het geconstrueerd-zijn door het autonome ik, maar in de openbaring ervan aan de mens. Deze openbaring dwingt hem aan die zekerheid te geloven met een onmiddellijke die van een andere orde is dan die van de instrumentele rede. Het is van belang om zich voor ogen te houden dat de term 'geloof' hier niet tegengesteld is aan de substantieve rede.<sup>34</sup> Verder heeft de openbaring van het ware in dat verband betrekking op onmiddellijke zekerheden, zoals het hebben van een lichaam, de aanwezigheid van andere lichamen en denkende wezens, kortom van een werkelijkheid buiten het ik (*GA I, I*, p. 116). Openbaring en geloof zijn respectievelijk de objectieve en de subjectieve pool van deze onmiddellijke zekerheid, net zoals we hierboven bij de analyse van het getuigen gezien hebben. De term openbaring duidt op de onophefbare uitwendigheid van het ware ten opzichte van de gewaarwording daarvan door de mens. Maar die uitwendigheid is niet zo absoluut dat de mens het ware niet zou kunnen vernemen. Daarentegen openbaart het zich zo krachtig aan de mens dat hij daardoor bevolen en gedwongen wordt om erin te geloven. Het

<sup>34</sup> Vgl. *W II*, p. 4 e.v.

ware drukt dus met onweerstaanbare kracht het merktrekken van zijn waarheid in de mens, en de mens van zijn kant vindt dat merktrekken in zichzelf en getuigt van zijn geloof daarin. De aanduiding van de verhouding tussen de mens en het ware als een 'geloof' mag dus zeker niet begrepen worden als een reductie van die verhouding tot een inwendig, subjectief gevoel, maar wijst erop dat zij buiten het theoretische denken om gestalte krijgt, en het karakter van een levenshouding heeft. Alleen in deze levenshouding kan de mens het werkelijke leven vernemen. Daarom zegt Jacobi ook zo nadrukkelijk tegen Mendelssohn, die hij als personificatie van het rationalisme en idealisme beschouwt: "Beste Mendelssohn, wij allen worden in het geloof geboren en moeten in het geloof blijven" (*GA I, I*, p. 115). De overtuiging op basis van rationale gronden is slechts het resultaat van een vergelijking met het voorgestelde ding en kan daarom nooit helemaal zeker zijn. Daarentegen is de onmiddellijke zekerheid van het geloof "de enige voorstelling die met het voorgestelde ding overeenstemt" (*GA*, idem).

Wanneer we deze bepalingen van de aard van het bewustzijn van het onvoorwaardelijke toepassen op de vraag hoe de filosofie het werkelijke leven kan denken, rijst de volgende vraag: "Van datgene wat het leven is, hebben wij zeker het meest intieme bewustzijn; maar wie kan zich een voorstelling van het leven vormen?" (*W II*, p. 257-8). Voor zover het om iemand gaat die zich een theoretische, rationale voorstelling van het leven wil maken, moet het antwoord op deze retorische vraag uiteraard ontkennend luiden. Maar dan rijst onvermijdelijk de vraag op welke wijze de mens dan wel in staat is het werkelijke leven te denken.

Een eerste antwoord op deze vraag komen we op het spoor door opnieuw te kijken naar het geloof als onmiddellijke zekerheid. Hoewel dit geloof, zoals gezegd, duidelijk onderscheiden is van dat van de christelijke religie, is er toch juist op het punt van de mogelijkheid om het onmiddellijke en uitwendige te 'vernemen' een belangrijke overeenkomst tussen beide: net zoals de conceptuele filosofie in nihilisme onttaardt indien zij het werkelijke leven door middel van begrippen wil produceren, onttaardt zij in atheïsme als zij God tot een moment van het denken reduceert. Dat

is precies de kern van het verwijt dat Jacobi aan Fichte richt in het kader van de atheïsmestrijd: "God is, en is buiten mij, een levend, voor zich bestaand wezen, of Ik ben God. Er is geen derde" (*W III*, p. 49). Welnu, in het kader van zijn uiteenzetting over het geloof rijst de vraag hoe de mens zich op een niet-voorstellende, niet-objectiverende wijze van God bewust kan zijn. Hij schrijft: "Geest van mijn religie is dus dat de mens zich door een goddelijk leven bewust wordt van God; en er is een vrede van God die hoger is dan alle rede; in de mens woont het genot en het aanschouwen van een onbegrijpelijke liefde. Liefde is het leven; zij is het leven zelf" (*GA I, I*, p. 117). Het valt in de eerste plaats op dat dit citaat een duidelijke overeenkomst vertoont met de hierboven geformuleerde eenheid van de vanuit zijn innerlijke zekerheid getuigende mens en datgene waarvan getuigenis wordt afgelegd: de mens kan God alleen maar vernemen, omdat het goddelijke niet alleen buiten hem staat, maar ook in hem aanwezig is. "Hij, de levende, kan zich alleen in het levende tonen; zich alleen aan het levende te kennen geven" (*GA I, I*, idem). De mens heeft dus slechts een bewustzijn van het werkelijk levende, goddelijke etc. buiten hem omdat hij dat levende en goddelijke ook in zichzelf gewaar wordt, zonder dat dit leidt tot een identificatie van beide. In een voetnoot bij deze passage schrijft Jacobi: "Zoals God in alles is, zo is op zijn beurt alles in Hem. Want het goddelijke in ons beweegt alles. Niet de rede is het principe van de rede, maar iets hogers." (*GA I, I*, idem). En even verder: "Om de oneindige *wanverhouding* van de mens tot God uit de weg te ruimen, moet de mens een goddelijke natuur deelachtig worden, en moet ook de Godheid vlees en bloed aannemen" (*GA I, I*, p. 117-8). Hiermee krijgen we ten tweede ook enig inzicht in de aard van het intieme bewustzijn van God. Het is "een praktische weg", ontoegankelijk voor "de in armoede geraakte of speculatief geworden — *verkommerde* rede" (*GA I, I*, p. 118). Vandaar dat Jacobi ook termen gebruikt als goddelijk leven, vrede van God, genot en aanschouwing, die "hoger zijn dan alle rede". Bovendien houdt deze weg in dat de mens God niet kan vernemen buiten een religieuze levenshouding om, maar alleen doordat hij zich als persoon

met heel zijn zintuiglijke (aanschouwing) en affectieve (genot) bestaan op Gods openbaring richt.

Hiermee is eerst en vooral duidelijk waarom Jacobi afscheid wil nemen van de speculatieve filosofie. Zij is immers niet in staat om het onmiddellijke of het werkelijke leven te denken: "Aangezien alle filosofische kennis volgens [...] het principe van de *bemiddeling* tot stand komt, kan er noodzakelijk overal een slechts *bemiddelde* kennis zijn; derhalve is het wel te begrijpen waarom we noch tot een filosofische kennis van het hoogste wezen, noch van onze eigen persoonlijkheid en vrijheid kunnen komen" (*GA I, I*, p. 156). Deze in allerlei toonaarden regelmatig herhaalde constatering betekent echter niet het einde van de filosofie als zodanig, ook al geeft Jacobi's scherpe afwijzing van het logische enthousiasme of de geest van het syllogisme die de filosofie beheerst soms wel aanleiding tot zo'n conclusie. Bij nader toezien blijkt hij echter te zoeken naar een verheldering van de interne, onmiddellijke zekerheid van een onvoorwaardelijke werkelijkheid buiten hem. Zoals we gezien hebben komt dit bewustzijn tot stand langs een praktische weg, door te getuigen van de werkelijkheid van datgene wat zowel *in* als *buiten* de mens aanwezig is: de mens getuigt van God door goddelijk te leven, net zoals hij getuigt van zijn vrijheid door vrije daden te stellen; evenzo wil hij het leven tonen vanuit het leven zelf (*W II*, p. 232). Dit getuigen kan nooit resulteren in een volledige aanwezigheid van het waarachtig werkelijke voor het kennende bewustzijn, omdat het kennen het ware niet bezit, laat staan voortbrengt. Dit betekent tevens dat het spreken daarover steeds tastend, vermoedend en daardoor ook persoonlijk van aard zal zijn.

Kennelijk is er dus nog een andere vorm van redelijkheid in de mens aanwezig dan de instrumentele rationaliteit van het construerende denken: "In hem [de mens] moet nog een andere geest wonen dan de pure geest van het syllogisme. Ik houd deze andere geest voor de adem van God in het complex van de aarde" (*GA I, I*, p. 166). Alleen deze geest is in staat de geest van het syllogisme aan banden te leggen. Hij is de substantieve rede en is in de mens aanwezig in het onmiddellijke bewustzijn van de werkelijkheid van zijn vrijheid en in de onmiddellijke zekerheid

van het werkelijke leven. Dit bewustzijn is "een voor zich alleen werkzame intelligentie, de hoogste, ja enige ons waarlijk bekende kracht" (*GA I, I*, p. 167); het staat in verband met de eerste, allerhoogste intelligentie van God, die geest is. Hiermee maakt Jacobi de overgang van een 'kennistheoretisch' naar een 'metafysisch' niveau, ook al zijn deze termen in dit verband nog nauwelijks adequaat te noemen. Epistemologisch beschouwd is het hem immers niet te doen om een onderzoek naar de mogelijkheid van de menselijke kennis, maar om het aanwijzen van het onmiddellijke bewustzijn van het werkelijke; en Jacobi's 'metafysica' biedt allesbehalve een speculatief systeem van de grondcategorieën van de werkelijkheid, maar is veeleer een aangelegenheid van de 'praktische rede'.<sup>35</sup> De kern hiervan bestaat immers in het getuigenis afleggen door de mens van een onvoorwaardelijke, bovennatuurlijke werkelijkheid. Zij is voor de mens alleen maar toegankelijk in een persoonlijke levenswijze, die het onvoorwaardelijke in hem in een direct contact brengt met het onvoorwaardelijke buiten hem. Buiten deze spirituele, persoonlijke levenswijze om is de mens niet in staat om het werkelijke te vernemen.

#### 4. BESLUIT

Is er een filosofie van het leven mogelijk? En wat betekent het antwoord op deze vraag voor het statuut van de filosofie? In het perspectief van Jacobi is een wetenschappelijke filosofie, die de rede als een instrument van het kennen beschouwt, in ieder geval niet in staat om het leven in zijn onuitputtelijke rijkdom te denken. Maar een andersoortige filosofie dan die van het logisch enthousiasme is daartoe wel degelijk in staat. Wat houdt zij, alles samengenomen in? Zoals ik hierboven heb opgemerkt, moet zij opgevat worden naar analogie met een 'praktische metafysica', die God en de menselijke vrijheid benadert door goddelijk te leven en

<sup>35</sup> B. SANDKAULEN, *Grund und Ursache*, p. 260. Het is opvallend dat Sandkaulen dit project op geen enkele wijze in verband brengt met het getuigende karakter van Jacobi's denken.

door vrije daden te stellen. Een filosofie van het leven is bijgevolg eerst en vooral gebaseerd op de concrete levenspraxis van de individuele persoon; zij moet bijgevolg het leven vanuit het leven zelf denken. Hiermee neemt deze filosofie van meet af aan afstand van de universele theorieën over het leven, de transcendentale principes en de vaststaande inzichten daarover. Maar levenspraxis is nog iets anders dan filosofie. Om het levende leven denkend te kunnen verwoorden moet de filosofie getuigenis afleggen van het leven. Dit getuigen begint bij het vernemen van de waarheid en de werkelijkheid van de onuitputtelijke rijkdom van het leven als iets dat van buitenaf aan de mens geopenbaard wordt. Dit openbaringskarakter van de waarheid houdt tevens in dat het ware nooit door de autonome rede bezeten en gefundeerd kan worden. Het meedelen van deze openbaring en het geloof daarin aan anderen is dan ook geen kwestie van bewijzen, maar van het tonen van overtuigingen die berusten op onmiddellijke aanschouwing. Jacobi wil met zijn werk dan ook "de mensheid zoals zij is, verklaarbaar of onverklaarbaar, op de meest gewetensvolle wijze voor ogen stellen" (*WL*, p. XIII). Op deze manier kan de mens het werkelijke en ware verhelderen en systematiseren, maar nooit volledig verklaren en fundieren. Het getuigende karakter van de filosofie betekent bovendien dat zij nooit los kan staan van het concrete individu, van het hart van de persoon die getuigt. Dit brengt Jacobi aan het eind van zijn leven tot de conclusie dat hij slechts een gelegenheidsfilosoof is, omdat zijn hoofd met zijn hart is samengegroeid. Evenzo is zijn filosofie uiteindelijk "slechts de in begrippen verwoorde geest van een individueel leven, van de man F.H. Jacobi" (*GA* I, I, p. 337).<sup>36</sup> Zijn denken is dus zeker geen irrationele gevoelsfilosofie; datgene waarvan hij in zijn denken getuigt, is weliswaar het tonen van een onmiddellijke inwendige zekerheid ofwel een gevoel, maar dat gevoel zelf berust op de openbaring van een waarheid en werkelijkheid buiten hem. Het belang van het getuigen van het ware en werkelijke laat

<sup>36</sup> Hiermee verwijst Jacobi naar een kritische bespreking van zijn roman *Woldemar* door F. Schlegel. Vgl. *GA* I, I, p. 585.

echter wel zien dat het statuut van zijn filosofie dat van een 'persoonlijk filosoferen' is.

Kan op basis van een dergelijke persoonlijke wijze van filosoferen evenwel nog een filosofisch (twist)gesprek gevoerd worden, zoals Jacobi dat uitdrukkelijk voor ogen heeft? Hiermee komt een laatste element van het statuut van zijn filosofie in beeld: de filosofische getuigenis van het ware kan alleen maar vernomen worden door een gelijkgesteld persoon, door een geestesgenoot in de strikte betekenis van dit woord. Getuigen van de waarheid berust, zoals gezegd, op een eenheid van het ware buiten de mens en de zekerheid daarvan in hem; maar om die getuigenis met anderen te kunnen delen moet er een geestelijke overeenstemming tussen diverse individuen zijn. "Ik vertrouw het woord [van iemand] omwille van de man, en de man omwille van *hemzelf*. Wat in hem me zeker maakt, dat is zijn geaardheid, zijn smaak, zijn gemoed en karakter. [...] Ik geloof in het *onzichtbare* woord, dat diep in zijn *hart* verborgen is en dat hij wil en kan geven. Ik verlaat me op een geheime kracht in hem, die sterker is dan de dood" (*WL*, p. 237).

#### SUMMARY: *Can Philosophy Think Life? F.H. Jacobi on the Status of Philosophy*

Jacobi's idea of the status of philosophy has puzzled many interpreters of his work, ever since it was published. Doesn't his plea for an 'unphilosophy' or a 'philosophy of not-knowing' inevitably lead to sheer irrationalism? My approach to answer this question is Jacobi's conception of real life. In contrast to the mechanistic idea of life of the Enlightenment, Jacobi thinks life as a multiplicity of passionate, contingent, historical living beings. Is philosophy capable to think real life and, if so, what kind of philosophy does Jacobi have in mind? He considers his 'stubbornness' as the core of his philosophical method. He actually takes the propositions of other philosophers as his point of departure. He does not want to refute them rationally, but contradicts them by opposing concrete experiences of life to their rational arguments. By doing so, he leaps with a 'salto mortale' from a kind of rationality, founded on the principle of sufficient reason, into a sphere beyond argumentative reason. Jacobi calls these two totally

heterogeneous spheres instrumental (or adjective) reason versus substantive reason. A double movement of tearing apart and appropriating, of destruction and construction characterizes instrumental reason. It destroys the multiplicity of real life and construes a world of its own making, consisting of images, ideas, and words. Substantive reason, on the other hand, is not synonymous with irrationalism, but is a spiritual, metaphysical reality, to which man belongs. Substantive reason does not think life conceptually, but testifies to life as an immediate, independent reality. Man's awareness of this reality is given by revelation, learning etc. Jacobi uses these terms to stress the fact that this spiritual reality is both internal and external with regard to substantive reason. Thus, the only way of man approaching real life is a practical one, viz. substantive reason testifying to its objective reality.